

Worüber denken Sie gerade nach, Ivan Krastev?

Ich denke darüber nach, wie neuerdings **Demokratie und Demografie** zusammenhängen. Ich stecke in den ersten Anfängen eines neuen Buchs und frage mich: Kann es sein, dass Bertolt Brechts Idee gegenwärtig politisch wahr wird? Von ihm stammt der ironische Gedanke, den er in einer Gedichtzeile der *Buckower Elegien* von 1953 notiert hat: Es könnte für die Machthaber am praktischsten sein, »die Regierung löste das Volk auf und wählte ein anderes«. Jede Regierung braucht eine Bevölkerung, die sie wählt. In den heutigen, polarisierten Demokratien versucht jede Partei, die eigenen Wähler zu mobilisieren und die des politischen Gegners zu Hause zu halten, anstatt sie für sich zu gewinnen. Doch wie verändern die Wanderungsbewegungen das Verhalten im politischen Machtkampf?

Heute hängt das Wahlergebnis davon ab, **wer Staatsbürger mit Wahlrecht ist**. In den Golfstaaten sind bis zu 95 Prozent der Arbeitskräfte keine Bürger, dort leben fast nur Gastarbeiter. Demokratien aber sind anders, sie fragen: Wer gehört zum *demos*, zur wählenden Bevölkerung? In den osteuropäischen Gesellschaften mit ihren hohen Auswandererquoten – aus Bulgarien ist seit 1989 ein Viertel der Bevölkerung fortgegangen – hängt das Wahlergebnis auch davon ab, wie man mit der Diaspora umgeht. Viktor Orbán hat sich gleich um die Ungarn im Ausland gekümmert und ihnen versichert, dass es auf sie ankomme. Umgekehrt kann man Ausgewanderte durch Wahlgesetze vom Wählen abhalten, damit nur die Stimmen der Dagebliebenen zählen. Es kommt zudem darauf an, wen man einwandern lässt und von wem man sich vorstellen kann, ihm eines Tages das Wahlrecht zu erteilen: Polen etwa hat über eine Million Ukrainer zuwandern lassen und Zehntausende Pakistanner. Israel hat es mit einer Million Einwanderern aus der Sowjetunion zu tun. **Die demokratisch-demografische Einbildungskraft setzt das Wahlvolk immer wieder neu zusammen**. Man kann Menschen einwandern lassen, die kulturell fremd sind, aber vermutlich die eigene Politik wählen. Doch niemand kann wissen, ob solche Fantasien aufgehen: Die latinofreundliche Einwanderungspolitik der US-amerikanischen Republikaner etwa hat sich im Wahlverhalten gegen sie gewendet.

Es geht dieser Einbildungskraft nicht primär um Fremdenfeindlichkeit, entscheidend ist die **Angst vor sinkenden Bevölkerungszahlen**. Heute sind die europäischen Demokratien immerfort mit Zählen beschäftigt: **Wie viele von uns gibt es?** Der Alterungsfaktor kommt entscheidend hinzu: Die Wahlberechtigten, vor allem in Mittel- und Osteuropa, sind in ihrer Mehrheit betagt, ihre Kinder wandern aus. Umfragen zeigen, dass man in Osteuropa die Freizügigkeit für das größte Problem seit 1989 hält: **Politiker sollten dafür sorgen, dass Menschen nicht fortgehen**. Die verbleibenden Jungen wissen, dass ihr Wahlvotum nicht entscheidend ist. Die junge Generation in Osteuropa geht auch deshalb gegenwärtig zum Demonstrieren auf die Straße, um ihre Stimme dort hörbar zu machen. Wenn sie im Namen künftiger Generationen spricht, will sie das eigene Mandat stärken, das ihre Zahl allein nicht hergibt. Die **politische Gleichheit** bekommt, **demografisch betrachtet**, neue Bedeutungen.



Der bulgarische Politologe Ivan Krastev, geboren 1965, ist Autor des Essays »Europadämmerung« und Permanent Fellow am IWM in Wien

Alle Menschen sind gleich.

Rede: Es heißt, wir seien gleich an Würde. Diese Idee sollten wir aufgeben

VON ANDREA SANGIOVANNI



Es gibt doch bestimmt eine Eigenschaft, die wirklich alle gemeinsam haben. Fotoprojekt »Crowded Fields« von Pelle Cass

Zwei Männer stoßen in der Dämmerung zusammen. Der eine ist ein Weißer, er beschimpft den anderen mit einer Beleidigung, die offenbar rassistisch ist. Der andere, ein namenloser Schwarzer, packt den Mann beim Kragen und verlangt eine Entschuldigung, die er aber nicht kriegt. Der Beleidigte ist der Ich-Erzähler in Ralph Ellisons Roman *Der unsichtbare Mann* (1952). Er beginnt den Weißen zu schlagen, wutregt zu treten und zu Boden zu stoßen, so erzählt er, »als mir plötzlich einfiel, dass der Mann mich nicht wirklich *gesehen* hatte; dass er glauben musste, in einem wandelnden Alptraum gefangen zu sein!«

Für den weißen Mann ist der Erzähler kein *Mensch*, sondern eine Naturgewalt, eine Bestie. Er sieht in ihm lediglich einen Typus; obwohl der Dunkelhäutige physisch präsent ist, ist er zugleich abwesend oder, vielleicht besser ausgedrückt, dem Blick entzogen. Seine Unsichtbarkeit und seine glücklose Suche nach Anerkennung bringen ihn schließlich dazu, sich in einem Keller zu verstecken, der von 1369 Glühbirnen erhellt wird. Dort kann er, wie der Erzähler von Dostojewskis *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, endlich über sich schreiben, sich erklären und somit in gewisser Weise gesehen werden. »Licht bestätigt meine Realität, erzeugt meine Gestalt. [...] Ohne Licht bin ich nicht nur unsichtbar, sondern auch gestaltlos; und wer sich seiner Gestalt nicht bewusst ist, lebt einen Tod.«

Oder versuchen wir, uns in Salim hineinzuversetzen, einen Flüchtling aus dem Irak, der sich in der italienischen Gesellschaft zurechtzufinden versucht. In einem Interview erzählt er von seinen fruchtlosen Versuchen, mit Leuten in Kontakt zu kommen, die mit ihm »wie mit einem Zombie agieren«. Er hat das Gefühl, sein jeweiliges Gegenüber nicht dazu bringen zu können, ihn zu sehen, zu verstehen, was er sagt, ihn, so seine Worte, »wie ein menschliches Lebewesen« zu behandeln. Die meiste Zeit wird er einfach ignoriert, als sei er nicht da; bei anderen Gelegenheiten wenden sich die Leute verängstigt ab, als könne er sie vielleicht angreifen oder infizieren.

Inwiefern sind diese Fälle in moralischer Hinsicht verwerflich? Mit beiden Menschen wird in ihrer Eigenschaft als Mensch wie mit einem Unsichtbaren umgegangen. Im ersten Fall wird der Erzähler wie eine Bestie behandelt, als ein Gegenstand der Furcht statt als jemand, mit dem man sich auseinandersetzen kann. Im zweiten wird der Flüchtling wie ein Stigmatisierter behandelt – als jemand, der eine Form von Unreinheit oder Krankheit hat, die ihn gefährlich und fremdartig macht. Wir könnten also sagen, dass der erste Fall moralisch verwerflich ist, weil die Einstellungen des weißen Mannes (und der Gesellschaft, für die er steht) *entmenschlichend* sind, und der zweite, weil die Missachtung *stigmatisierend* ist. Aber damit stellt sich die Frage lediglich eine Ebene tiefer von Neuem: Warum (und wann) ist es falsch, zu entmenschlichen? Und warum (und wann) ist es falsch, zu stigmatisieren?

Die geläufigste Antwort hierauf beruft sich auf die Würde des Menschen. Es gibt im Wesentlichen zwei Traditionen, die sich auf die

Aber inwiefern?

Menschenwürde stützen, die christliche und die kantianische. Beide setzen in ähnlicher Weise an. Wir Menschen, so sagen ihre Vertreter, haben eine besondere Fähigkeit – wie die Fähigkeit zu lieben oder abstrakt zu denken oder vernünftig begründete Entscheidungen zu treffen –, die uns in der natürlichen Ordnung auf eine höhere Stufe hebt. Sie macht uns zu etwas Besonderem, das eine besondere Achtung verdient, die als eine Art Ehrfurcht zu verstehen ist.

Unsere Würde setzt dem Grenzen, was andere zu Recht mit uns machen können. Diese Grenzen wiederum sind nicht nur durch die Tatsache gesetzt, dass wir einen *hohen* Wert haben, sondern auch dadurch, dass dieser Wert unter uns *gleich* ist. Jemand anderen als minderwertig – als unrein etwa oder weniger menschlich – zu behandeln ist deshalb verwerflich, weil und insofern es bedeutet, dass man ihn als jemanden behandelt, der *sowohl* weniger Wert hat, als es tatsächlich der Fall ist, *als auch* weniger Wert hat als andere.

Die Idee der Würde als einer Grundlage unseres gleichen moralischen Status hat seit Inkrafttreten der UN-Charta und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 stark an Popularität gewonnen. Sie ist heute allgegenwärtig und prägt unzählige Gerichtsverfahren, Verfassungen sowie soziale und politische Bewegungen rund um die Welt. Nicht umsonst erklärt in Deutschland der erste Artikel des Grundgesetzes die Würde des Menschen für unantastbar. Es gibt jedoch eine Reihe hartnäckiger Probleme damit, die Würde zur Grundlage der Gleichheit zu machen.

Das wichtigste ist Folgendes: In der Tradition der Menschenwürde schulden wir einander Gleichbehandlung, weil wir *gleich sind*. Und wir sind Gleiche unter Gleichen, weil jeder und jede von uns das hoch geachtete natürliche Vermögen (beispielsweise nach Maßgabe von Gründen zu handeln, abstrakt zu denken, zu lieben) *in gleichem Maße* besitzt. Doch zweifellos unterscheidet sich jede dieser Fähigkeiten von Mensch zu Mensch. Manche von uns können sehr gut rationale oder moralische Entscheidungen treffen, andere nur sehr unzureichend; manchen liegt abstraktes Denken, anderen nicht, und so weiter. Wenn die Würde eine Funktion des Werts unserer natürlichen Fähigkeiten sein soll, dann müssten diejenigen, die über solche Fähigkeiten in höherem Ausmaß verfügen, auch einen höheren Wert besitzen. Die Würdetradition scheint daher anfällig für eine naheliegende Form von Skepsis.

Liebe sich einer solchen Skepsis einfach damit begegnen, dass wir eine Eigenschaft finden, die wir wirklich alle – und zwar in gleichem Maße – gemeinsam haben? Wie wäre es etwa mit unserer Zugehörigkeit zur Gattung Mensch? Hier besteht das Problem, dass nicht wirklich klar ist, warum uns der bloße Besitz einer menschlichen DNA zu einem besonderen Wert verhelfen sollte. Die Versuche, den Ansatz auf diese Weise zu retten, lassen das Problem nur noch deutlicher zutage treten: Was Fähigkeiten wie logisches Denken, Lieben und Wollen mutmaßlich wertvoll, ja bewundernswert macht, ist die Tatsache, dass sie bestimmte Formen von Können, Übung und Geschick erfordern. Sie erfolgreich auszuüben ist eine *Tugend*, also etwas *Seltenes*, und nicht etwas, das jedem Menschen gleichermaßen von Natur aus zukommt. Vor

»einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann«, sagt selbst Kant, »bückt sich mein Geist«, sofern er eine Rechtschaffenheit des Charakters an den Tag legt, die seinen »Eigendünkel niederschlägt«.

Die Tatsache, dass sich die Würde für egalitäre Ansätze nicht zu eignen scheint, sollte uns nicht überraschen. Der Begriff der Würde ist uns zunächst durch Aristoteles über das Bild des *megalopsychos*, des Mannes von seelischer Größe, und im Weiteren über Cicero und die Benimmbücher der Renaissance überliefert, in denen *dignitas* und *decorum* im Sinne der Schicklichkeit eine so große Rolle spielen. Diese aristokratischen Ursprünge werfen immer noch ihren Schatten auf unseren eigenen Sprachgebrauch, etwa wenn wir die würdevolle Haltung eines Nelson Mandela hervorheben oder von einem würdevollen Richter sprechen. In dieser Tradition kommt denjenigen Würde zu, die große Tugenden an den Tag legen und gesellschaftliches Ansehen genießen. Deshalb muss das Bemühen, den Begriff der Würde zu demokratisieren, immer unglaubhaft klingen.

Die Lösung? Wir sollten die Idee der Würde aufgeben. Müssen wir dann aber auch unsere Verpflichtung auf die Idee aufgeben, dass wir einander als Gleiche behandeln sollten, wie es beispielsweise Nietzsche gern hätte? Nein. Wir müssen jedoch auf ganz andere Weise über diese Verpflichtung und ihre mögliche Begründung nachdenken. Wir brauchen einen anderen Ansatz.

Statt nach irgendeiner Reihe von natürlichen Fähigkeiten zu suchen, die uns gleichen Wert verleihen, sollten wir in Augenschein nehmen, welche Funktion unsere sozialen Praktiken der wechselseitigen Gleichbehandlung in unserem alltäglichen Leben erfüllen. Wie Ethnografen sollten wir uns beispielsweise anschauen, welche Rolle die wechselseitige Achtung und die für sie typische Nachsicht und Zurückhaltung im sozialen Leben spielen. Wenn wir genau hinsehen, dann dienen die Einstellungen und Normen, die unsere Praktiken der Achtung bestimmen, nicht dazu, eine Fähigkeit zu ehren oder widerzuspiegeln, die uns besonderen Wert verleiht; sie schützen uns vielmehr davor, in verschiedenen Weisen als minderwertig behandelt zu werden. Denken wir an den unsichtbaren Mann und an Salim. Der Mangel an Achtung ist in beiden Fällen nicht ein Mangel an hinreichender Ehrfurcht vor ihrer Fähigkeit, logisch zu denken oder moralisch zu handeln. Achtung erfordert die Anerkennung des anderen nicht so sehr als brillanter logischer Kopf, sondern als jemand, der – als soziales Wesen – durch Ausschluss und Marginalisierung gefährdet ist.

Worin besteht dann aber das moralische Übel, andere auszuschließen und zu marginali-

sieren? Zweifellos entgegen denen, die ausgeschlossen und marginalisiert sind. Chancen, die sich anderen bieten. Es handelt sich um klare Fälle von *Ungerechtigkeit*. Aber es geht um mehr. Als minderwertig und damit, in unseren eingangs genannten Beispielen, als unsichtbar behandelt zu werden ist ein Angriff auf unsere Integrität als Person. Mit Integrität meine ich nicht die Tugend eines aufrechten Charakters, sondern unser Vermögen, uns selbst in unseren Zielen und Bestrebungen wiederzufinden, sie als *unsere* zu begreifen. Wie Rousseau schreibt, sind wir dazu verurteilt, »in der Meinung der anderen zu leben«.

Wie unabhängig wir auch sein mögen, so hängen wir doch in unserer Selbstwahrnehmung als unversehrte Ganze, deren spezielle Entschei-

dungen, Pläne und Verpflichtungen etwas bedeuten, von anderen ab. In seinem Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* von 1952 beschreibt der Psychiater, Schriftsteller und Politiker Frantz Fanon, wie allgegenwärtige Formen der Diskriminierung den Individuen die Fähigkeit rauben können, sich selbst in ihrem Handeln wiederzufinden: »Schon sezieren mich die weißen, die einzig wahren Blicke. Ich bin *fixiert*. [...] Ich bin verraten. Ich fühle, ich sehe in diesen weißen Blicken, dass nicht ein neuer Mensch Einzug hält, sondern ein neuer Typus von Mensch, eine neue Gattung. Eben ein Neger! [...] Scham. Scham und Selbstverachtung. Ekel. Wenn man mich liebt, dann sagt man mir, dass man mich trotz meiner Hautfarbe liebt. Verabscheut man mich, dann fügt man hinzu, dass dies nichts mit meiner Hautfarbe zu tun habe ... Hier wie dort bin ich ein Gefangener des Höllenkreises.«

Andrea Sangiovanni



Der 45-jährige Philosoph Andrea Sangiovanni hat drei Pässe: Er ist in Italien geboren, in den USA aufgewachsen und lehrt als Professor für Philosophie am King's College in London, wo er auch lebt. Gegenwärtig arbeitet er an einem Buch über Gerechtigkeit und Solidarität in Europa. Er forscht zu Fragen der Freizügigkeit und der Migration. Sein jüngstes Buch »Humanity Without Dignity« ist 2017 bei Harvard University Press herausgekommen

Die nächsten Seiten **Sinn & Verstand** erscheinen am **7. November** im Feuilleton

Menschen sozial wesentlich sind – und nicht, weil es unseren gleichen inneren Wert oder unsere gleiche Würde verletzt.

Menschen als minderwertig zu behandeln ist nicht nur deshalb falsch, weil es körperlich schmerzhaft ist (etwa im Fall von Folter) oder jemandem sozioökonomische Chancen vorenthält (etwa im Fall der Infantilisierung, die mit sexueller Diskriminierung verbunden ist) oder weil es seine Freiheit beschränkt (etwa im Fall der Sklaverei). Das ist eine zu enge Sicht. Wir verstehen die Falschheit dieser Fälle nicht, ebenso wenig wie den generellen Charakter der

Falschheit, wenn wir nicht sehen, dass die Verweigerung von Chancen, das Zufügen von Schmerz und Leid, die Einschränkung alltäglicher Freiheiten zugleich Mittel sind, durch die unsere Integrität als soziale Wesen angegriffen wird. Jede dieser Praktiken hat auch eine unauf löslich symbolische Ebene. Es ist etwas anderes, jemandem ein Halstuch wegzuziehen, als jemandem einen Hidschab vom Kopf zu ziehen.

Man könnte diesen Ansatz für insgesamt zu psychologisch halten, doch wäre dies irrig. Denken wir an die wichtigsten Güter im menschlichen Leben, Dinge wie Liebe, Freundschaft, Erkenntnis und das Großziehen und Umsorgen von Kindern. Es ist wesentlich für uns als menschliche Wesen, dass das Gute jedes dieser Güter nicht in ihrem bloßen *Besitz* besteht. Ihr Gutes wird nur dann voll verwirklicht, wenn wir uns in sie einbringen können, wenn sie unsere Ziele und Werte widerspiegeln. Ein Angriff auf unsere Integrität ist also zugleich auch ein Angriff auf unser Vermögen, ein Leben zu führen, das gedeihen kann.

Entscheidend kommt es meiner Auffassung nach auf den drohenden Schaden an, auf den Angriff selbst – mehr als auf den Erfolg des Angriffs. Das Unrecht der Behandlung als minderwertig wohnt dem beschädigten Verhältnis zwischen Angreifer und Angegriffenem inne und nicht nur der Beschädigung, die das Ziel der Attacke ist. Zwar sind viele, die als minderwertig behandelt werden, deswegen umso entschlossener, neue Ziele zu verfolgen. Das Unrecht bleibt trotzdem bestehen.

Der Verzicht auf die Würde zugunsten einer Betonung der Verletzlichkeit hat mehrere radikale Konsequenzen. Erstens müssen wir, wenn wir nicht mehr danach suchen, was uns zu besonderer Würde verhilft, auch die Idee aufgeben, dass der Menschheit eine besondere Stellung in der natürlichen Ordnung zukommt. Es besteht eine viel stärkere Kontinuität zwischen uns und der Tierwelt, als es die Vertreter der Würde zulassen. Zweitens sind wir auf diese Weise genötigt, neu darüber nachzudenken, warum ein Lebewesen überhaupt aus moralischer Perspektive Bedeutung hat. Wenn die Menschheit nicht über eine Würde verfügt, warum sollte es uns dann kümmern, was mit Menschen (oder mit jedem anderen Lebewesen) geschieht?

In dem Bild, das ich hier zeichne, bedeuten Lebewesen etwas, nicht weil *sie* besondere würdige Fähigkeiten haben, sondern weil die Dinge *ihnen* etwas bedeuten. Dies ist die Grundlage für das, was wir als *grundlegenden* moralischen Status bezeichnen können. Wenn wir den Blickwinkel in dieser Weise verändern, folgt daraus, dass wir ein *gesondertes* Argument dafür brauchen, wann und warum es falsch ist, ein Lebewesen als *ungleich* zu behandeln. Ein grundlegender moralischer Status ist nämlich nicht dasselbe wie ein *gleicher* moralischer Status. Um unsere Verpflichtung zur moralischen Gleichheit zu verstehen, habe ich vorgeschlagen, dass wir sorgfältiger über den spezifisch menschlichen Charakter unserer Geselligkeit nachdenken und darüber, wie diese uns ein gedeihliches Leben ermöglicht. Nur so können wir die Misere Salims und des unsichtbaren Mannes verstehen – und deshalb auch begreifen, warum Gleichheit für Wesen wie uns von Bedeutung ist.

Aus dem Englischen von **Michael Adrian**

Gegenrede: Warum gute Gründe für die Würde sprechen

Der philosophische Skeptizismus unterbricht zu Recht, wie Kant es ausdrückte, den dogmatischen Schlummer derjenigen, die sich einer haltlosen metaphysischen Idee hingeben. Das muss aber nicht heißen, dass die Skeptiker eine gute Alternative anbieten: Weder Andrea Sangiovannis Verabschiedung der Menschenwürde noch sein Vorschlag (*siehe linke Seite*) überzeugen, da er ohne jene Idee selbst nicht auskommt.

Zu Recht stellt Sangiovanni die Rede von der Menschenwürde in den Kontext des Aufbegehrens gegen die moralischen Übel, die von Sklaverei bis Ausgrenzung reichen – all die Praktiken, in denen Menschen instrumentalisiert und erniedrigt werden. Was spricht gegen solche »Entwürdigung«? Die beste Antwort finden wir bei Kant. Er führt eine vernunftmoralische Begründung an. Menschen haben insofern einen kategorischen Anspruch auf die Respektierung ihrer Würde, als sie autonome »Gesetzgeber«, gleichberechtigte normative Autoritäten im »Reich der Zwecke« sind. Als nach vernünftigen Gründen suchende, einander antwortende und damit verantwortliche Wesen bewohnen sie dieses Reich immer schon und müssen es gemeinsam ausgestalten. Sie sind zwecksetzende Selbstzwecke.

Mit diesem Status, der als »unveräußerlich«, »unverlierbar« oder »unantastbar« gilt, obwohl er ständig angetastet wird, geht einher, dass es keiner empirischen Qualifikation bedarf, wer solchermaßen zu achten ist. Der Begriff der Würde bezieht sich nicht, wie Sangiovanni meint, auf eine »natürliche Eigenschaft«, sodass er sich mit dem Grad ihres Vorhandenseins verändern würde. Der Begriff bezieht sich vielmehr auf die vorgängige Mitgliedschaft in der Gemeinschaft von Wesen, die keinen guten Grund haben können, einander aus dem Reich der Zwecke zu vertreiben. Auch das Kleinkind oder die komatöse Person sind als Gleiche zu behandeln, deren möglicher, gedachter Einwand gegen meine Handlungsweise mich zu einer Antwort unter moralisch Gleichgestellten verpflichtet.

Anders ist der revolutionäre Imperativ des moralischen Respekts unter Gleichen in einer Welt der Ungleichheit nicht zu haben. Das zeigt ungewollt auch Sangiovannis alternativer Vorschlag. Denn was ist in seinen Augen zu achten? Nichts anderes als die Autonomie von Personen, die sich Zwecke setzen können, diese verfolgen wollen und dafür auf die Anerkennung durch andere angewiesen sind. Aber, mit Sangiovanni gefragt: Wieso gerade diese Fähigkeit? Haben alle Menschen sie in gleichem Maße? Sind alle gleichermaßen auf Achtung angewiesen, oder sind manche autark und brauchen so etwas nicht? Dass jedes Wesen (nicht nur Menschen), das zu einem evaluativen Weltverhältnis in der Lage ist, einen moralischen Status hat, aber alle *Menschen*, die skeptisch gesehen ganz unterschiedliche Fähigkeiten der Autonomie und des erfüllten Lebens besitzen, *denselben* Anspruch auf Respekt als Gleiche haben, ist mit Sangiovannis kritischen Prämissen unvereinbar. Sofern nicht die kantische Konzeption der Menschenwürde eingestanden zurückgeholt wird.



Rainer Forst, 55, ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main